

Tilburg University

Authenticiteit als probleem van christendom en democratie

van Iersel, Fred

Published in:
Perspectief: Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift

Publication date:
2017

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
van Iersel, F. (2017). Authenticiteit als probleem van christendom en democratie. *Perspectief: Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift*, 38, 3-19.
http://www.oecumene.nl/files/Books/Perspectief/38/files/assets/common/downloads/perspectief_2017_38.pdf

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Authenticiteit als probleem van christendom en democratie

Fred van Iersel



1. Betekenis van betrokkenheid

Niet zo lang geleden heb ik het abonnement op mijn krant opgezegd. Het was niet de eerste keer, en daarom kan ik zeggen: het is altijd een betekenisvol moment. Persoonlijk heb ik me nooit geïdentificeerd met de kranten die ik las. Ze maken geen deel uit van mijn 'verlengde zelf'. Ze bieden namelijk aan nieuwsgierige mensen als ik verschillende inhoud en een pluraliteit aan invalshoeken bij het nieuws. Dat is een groot goed. Stel je voor dat er geen persvrijheid en

dus geen pluralisme was. Met een beetje geluk brengen traditionele media je zelfs niet enkel informatie, maar echte kennis bij op sommige gebieden. Dat is erg belangrijk voor wie zoals ik 'in de waarheid' wil leven, en in het tijdperk Trump 'alternatieve feiten' verafschuwt.

Bovendien word ik ook op het gebied van opinies graag tegengesproken, ongeacht of dat nu gebeurt door betweterige hoofdredacties of door irritante columnisten. Tegenspraak inzake feiten en normatieve invalshoeken is altijd goed voor de meningsvorming, en soms zelfs voor de gewetensvorming. En de tijd dat *De Volkskrant* de lezers dagelijks de opinies voorschreef over de formatie van het kabinet Den Uyl is toch al lang voorbij. Denken mag men nu zelf doen, en dan is het goed dat de krant geen echoput of lachspiegel is. Hoe dit ook zij, Ik ben eigenlijk meer een *Blendle*-mens, die informatieve en opiniërende eenkennigheid mijdt.

Mijn belangrijkste probleem met de krant die ik heb opgezegd - het betreft dagblad *Trouw* - is iets anders, en wat mij betreft relevanter. Het betreft namelijk precies het vermeende sterke punt waarmee deze krant adverteert: ze houdt me betrokken - en wel op de leefwereld van anderen. En dit is precies wat ik (als lezer) niet wil; niet alleen bij deze

krant niet, maar evenmin bij andere journalistieke bronnen. Voor mij staat journalistiek voor onderzoek, distantie, streven naar objectiviteit, toetsbare interpretatie, analyse en debat. Maar of ik nu een regionaal dagblad opensla of dagblad *Trouw*: ik word als lezer - althans op vele pagina's - geconfronteerd met de - van mij uit gezien willekeurige - leefwereld van mensen ergens ter wereld - maar soms nog smaller: met de leefwereld van de journalist zelf, die de eigen wederwaardigheden tot nieuws probeert te maken. Hierop hebben kranten overigens geen patent: het gebeurt ook bij bijvoorbeeld het Radio 1 Journaal door journalisten op locatie en bij de verschillende televisiejournals.

Nu kan het overigens ook iets positief zijn om betrokken te worden gehouden door een krant, aan de hand van zoiets ouderwets als een abonnement. Immers: in het alternatief, de nieuwe *social media*, zijn robots werkzaam, die de lezer via *Google* steeds dezelfde thema's en invalshoeken aanreiken op basis van zijn eerdere zoekgedrag. Daardoor verkleint de wereld paradoxaal juist dan, wanneer een geglobaliseerde wereldsamenleving alle informatie en kennis toegankelijk maakt. Een krant waarop men geabonneerd is en die men van koft tot koft leest, kan daarentegen ook *nieuws* bevatten: iets wat men niet reeds van elders wist, niet zocht te weten, en misschien zelfs wel niet wilde weten, maar toch 'moest' weten. In deze redenering is een gerichtheid op het kennen van feitelijke waarheid en het zoeken naar normatieve waarheid zowel voor de media als voor de gebruikers ervan essentieel. Daarvan is het wezenlijke niet dat men de waarheid 'reeds kent' dan wel 'in pacht heeft', maar deze daarentegen als een horizon ziet.

Wat mij opvalt is dat de in media met voorrang vertolkte en in beeld gebrachte leefwerelden vaak op de eerste plaats klein zijn: persoonlijk, privé en erg situatie gebonden. En toch is het een treffende paradox dat al die verhalen uit de leefwereld erg op elkaar lijken. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de verslaglegging van rampen en terroristische aanslagen. Die is bijzonder voorspelbaar: van de tekst van getroffenen tot reacties van autoriteiten, de stille tochten tot de reactie van *World Press Photo* in het jaar daarna. Wat ogenschijnlijk fragmentarisch nieuws is - want incidenteel - en ogenschijnlijk persoonlijk (want het raakt de ander en niet mij), blijkt toch patronen en constanten te vertonen. Wat casuïstisch lijkt, blijkt toch in een breder verband conceptueel te interpreteren. De constanten zouden ons eigenlijk moeten verontrusten en onze illusie van *self-control* moeten relativeren en *im Frage* stellen.

2. De aard van de publieke zaak

Naar de vorm herhaalt deze inleiding tot nu toe de inhoud van het probleem dat ik formuleer. Ze roept daarom misschien ook wel de irritatie op die ik zelf vertolk. Het is immers een ik-verhaal, waarin ik mijn gegeneraliseerde observaties en beleving tot maat van alle dingen maak. Ik heb dit uiteraard bewust zo gedaan, om het punt te maken waarmee ik deze bijdrage wil openen: de publieke ruimte, en daarin de 'publieke zaak', de *res publica*, en onze omgang met publieke instituties als staat en kerk, vakbonden, partijen, NGO's, zijn gediend met het streven naar het meer dan particuliere, het meer-dan-persoonlijke, meer-dan-ervaring, en zeker: meer dan persoonlijke emotie; een omgang waarin het zoeken van waarheid niet met authenticiteit verwisseld wordt.

De aanname die aan deze persoonsgerichte, leefwereld-gerichte journalistieke aanpak ten grondslag lijkt te liggen, is dat het delen van de leefwereld het 'grote' en 'abstracte' klein en beleefbaar maakt, en zo een emotionele en sociale betrokkenheid bij de lezer, luisteraar of kijker schept, als ware die gewent. De media pastoraliseren, zou men kunnen zeggen. Het kan best zijn dat men hiermee ook werkelijk lezers, luisteraars of kijkers bindt, en media in het huidige medialandschap in zekere zin 'niet anders kunnen', maar toch is dit een lastig gegeven vanuit het gezichtspunt dat de publieke ruimte en de publieke zaak breder, dieper en kwalitatief anders zijn dan aangelegenheden uit de leefwereld.

De Duitse filosoof Jürgen Habermas (1988; 2009; 2011), die in meerdere fases een filosofie van de democratische rechtsstaat en de publieke communicatie daarin ontwikkelde, onderscheidde het economische domein, het politieke domein en de leefwereld. Deze drie werelden zouden volgens Habermas ieder een eigen, onderling niet-inwisselbare en niet-herleidbare rationaliteit hebben. Om een democratische rechtsstaat goed te laten functioneren, moeten deze domeinen dus onderscheiden worden en moeten actoren in het publieke - politieke - domein zich ook conform die rationaliteit gedragen. Alleen zo kan bijvoorbeeld ook de ontwikkeling van technologie democratisch gestuurd en gecontroleerd worden, stelde hij.

Maar deze indeling in domeinen met een eigen rationaliteit gaat al lang niet meer op. Habermas wist dat. Hij ontwierp veeleer een sociaal wenselijk construct dan een

beschrijving. Vanuit zijn normatief gekleurde sociale filosofie kunnen economisering, technocratie en kwalitatief gebrekkige communicatie onder kritiek worden gesteld.

De Habermasiaans verstande leefwereld is inmiddels zelf al lang en breed voorwerp van economische praktijken en economische manipulatie. Ze is - ook volgens Habermas - zelf verwetenschappelijkt, en bovenal gepseudologiseerd. Behoeftes in de leefwereld zijn goeddeels om economische motieven gecreëerd, waardoor de mens primair consument van het eigen leven is geworden. Tegelijkertijd lijken juist de persoonlijke elementen in leefwerelden een politiek normerende functie te verwerven en de publieke rationaliteit te transformeren. Het persoonlijke wordt politiek op een wijze die de politiek opheft - maar niet in Hegeliaanse zin. Het politieke keert niet op een hoger niveau terug. Het publieke domein en de politiek daarin transformeren integendeel tot podia voor persoonlijke expressie. Economie, technologie en ontwikkelingen in de leefwereld vormen de motor achter politieke betrokkenheid. De aandacht voor de leefwereld op zich is niet het probleem, maar wel de versmalling van de leefwereld tot 'beleving' en het isoleren ervan ten opzichte van andere domeinen.

In feite blijkt de Britse socioloog Richard Sennett gelijk te hebben die in 1974 *The Fall of Public Man* voorspelde: de publieke mens - zo men wil: de 'republikein', de burger, de mens die zich om de publieke zaak bekommert - die allereerst waarde hecht aan het openbare leven en zich hierin beweegt volgens de in dat domein vereiste rationaliteit - sterft uit. Hij maakt plaats voor een type mens dat de expressie van morele emoties en het streven naar erkenning van identiteit als grondslag voor het claimen van rechten ziet. De democratische orde die voor de 'republikein' een strijdtoneel is, waarin zich een publieke strijd om waarden afspeelt, taant als plaats van debat en dialoog: ze verwordt tot management, waarin 'hoe'-vragen domineren. Normatieve vragen - dat zijn vragen naar 'wat' (substantie) en 'waarom' (legitimatatie en gelding) - worden daardoor sterk naar de achtergrond verdrongen; en als ze zich toch als onvermijdelijk opdringen worden ze gejuridiseerd.

3. Religieuze casus: Katholicisme en de teloorgang van de publieke mens

Een (meestal als positief beschouwd) voorbeeld van de problematische kant van sociaal-emotionele betrokkenheid in het publieke domein is de omhelzing van paus Franciscus

door de media: eindelijk is er weer een mediagenieke paus die bij 'de mensen' een gevoel van betrokkenheid oproept! Blijkbaar is de behoefte aan warme vriendelijkheid, empathie en erkenning wereldwijd zo groot dat een wereldleider die dit communiceert - al is het maar door '*buona sera*' te zeggen - meteen in de roos schiet. Alleen al de suggestie van aandacht hiervoor voorziet in een behoefte.

Toch klopt er iets niet. De waardering voor paus Franciscus lijkt diens persoon en stijl te betreffen, en niet diens boodschap - het evangelie - , laat staan het instituut dat met hem die boodschap draagt en dat hem heeft voortgebracht en ook hemzelf draagt: de katholieke kerk. De waardering voor paus Franciscus door het publiek en in media doet mij soms denken aan het soort informele waardering die christelijke geestelijk verzorgers in instellingen soms ontmoeten: 'jijzelf bent als persoon wel een toffe peer, maar je boodschap en het instituut waar je vandaan komt, hoeven we hier niet.' Het zijn sterke benen die een dergelijke dodelijke omhelzing en de daarin vervatte dubbele splitsing van persoon enerzijds en boodschap anderzijds en tussen persoon en instituut kunnen weerstaan.

Bovendien schrijft het publiek allerlei opvattingen toe aan paus Franciscus die hij gezien zijn kerkelijke socialisatie en positie waarschijnlijk niet heeft; steeds - zo lijkt het - vanuit de behoefte aan pauselijke erkenning van de eigen persoonlijke en religieuze identiteit. Voorbeelden daarvan zijn zijn de huwelijksmoraal, neergelegd in *Amoris Laetitia* (2016) en Franciscus' opvattingen over homoseksualiteit onder priesters, zoals onder meer vertolkt in een beroemd geworden vliegtuiginterview: twee gebieden in de seksuele moraal waarbij hij niet inzet op wijziging van een - ook volgens hemzelf! - voorgegeven traditionele moraal, maar op een meer verantwoorde en mensvriendelijke hantering hiervan in kerkelijk beleid en pastorale contacten.

Met de stijgende verwachtingen van het publiek inzake de aanpassing van de seksuele moraal van de kerk kan teleurstelling niet uitblijven. Er is immers een kwalitatief verschil tussen aanpassing van moraal enerzijds en aanpassing van de hantering ervan door een instituut en zijn ambtsdragers anderzijds. Het charisma fascineert, maar kan de behoefte niet bevredigen. De behoefte aan afscherming van de persoonlijke levenssfeer ten opzichte van religie blijft bij het bredere publiek toch bestaan. Als de paus zijn opvattingen over seksualiteit en huwelijk zou aanpassen, zou dit daarom weliswaar tot kortstondig

applaus bij de 'verlichte' - libertaire - elite leiden, maar in feite juist in hun ogen de irrelevantie van de kerkelijke moraal aantonen.

Het verschil tussen aanpassing van de moraal en aanpassing van de hantering ervan kan op den duur niet onopgemerkt blijven in een cultuur die zo sterk hecht aan transparantie als de laatmoderne. Die transparantie is echter op haar beurt bovenal een deugd die door moderne media is geponeerd. Het is daarom juist een sterk punt van de paus - zijn charisma voor communicatieve competentie - dat hem kwetsbaar maakt: hij komt daardoor vroeg of laat in de dynamiek van populariteitspolls terecht. Hij wordt geconfronteerd met een duivels dilemma: noch een aanpassing van de kerkelijke moraal, noch de strikte handhaving ervan dragen bij aan een draagvlak voor de kerk en haar boodschap. En met de door hem gekozen derde weg - aanpassing van de bestuurlijke hantering van de moraal zonder aanpassing van de moraal - loopt hij het risico uiteindelijk beide zijden van de morele dialoog van zich te vervreemden. Zeker waar tegelijk door de pedofilie-crisis - het misbruik - de roep om strikte moraal weer toeneemt.

En wat geldt voor de seksuele moraal, geldt *a fortiori* voor andere domeinen in de moraal die minder centraal staan in de leefwereld van mensen: de economische moraal, de moraal van arbeid en vrije tijd, de rechtsfilosofie, het denken over oorlog en vrede. Het zijn even zoveel terreinen waar kerken weliswaar een sterke traditie hebben, maar ook invloed verloren zijn. Dominante actoren op deze terreinen verlangen aanpassing van de kerkelijke moraal in de eigen richting, zoals het Amerikaanse debat over *Laudato Si'* illustreert. Maar tegelijk wordt precies door die wens tot aanpassing aan andere belangen het gezag van de kerkelijke moraal gerelativeerd en betwist. De paus mag nog net spreken over het klimaat, als hij maar zegt wat Amerikaanse energietycoons denken. Een beetje extra morele legitimatie van hun eigen standpunten en praktijken is welkom, maar het moet niet te gek worden: geen kritiek alstublieft.

Ook de contemporaine katholieke - Benedictijns geïnspireerde - bezinning op de betekenis van arbeid en vrije tijd, en op ritme, illustreren het 'Seufzen der bedraengten Kreatur', om het met Marx (Marx, 1844) te zeggen. Ze laten een probleem zien - arbeidsgelateerde stress - , maar gaan tegelijk mank aan een gebrek aan implementatiemogelijkheden, omdat de christelijke economische moraal en christelijke arbeidsmoraal niet convergeren met logica en wetmatigheden in de betreffende

maatschappelijke domeinen. Aanpassing daaraan maakt de christelijke moraal niet geloofwaardiger; met verzet isoleert ze zich; met compromissen erodeert de sympathie aan verschillende zijden van het levensbeschouwelijke spectrum.

4. Politieke casus: moraal en ethiek in de democratische rechtsstaat

Ook op het gebied van het recht wordt dit probleem duidelijk. Volgens de katholieke moraal mag wetgeving niet in strijd zijn met de natuurlijke zedenwet. En terecht: niets is erger dan immorele wetgeving, zoals de vorige eeuw met haar totalitaire stelsels heeft geïllustreerd. De natuurlijke zedenwet is een van de steunpilaren van de moraal in een democratische rechtsstaat omdat ze veronderstelt dat moraal toegankelijk is voor ieder mens, en wel krachtens de rede die ieder mens als schepsel Gods is meegegeven. Tot zover geen probleem, zoals het werk van J. Maritain (1939; 2007) en Paus Johannes XXIII (1963) laten zien.

Maar in een democratische rechtsstaat is tegelijkertijd niet een waarborg ingebouwd dat de natuurlijke zedenwet door haar institutionele hoeder, de katholieke kerk, op een gezaghebbende manier kan worden uitgelegd zodat deze hiermee zou kunnen bijdragen aan een passende opinie- en besluitvorming in de rechtsstaat. Kerken mogen zich wel uiten, maar niet afwijken van de libertaire moraal van de postchristelijke meerderheid in de democratische rechtsstaat.

In diezelfde rechtsstaat spreken inmiddels politici als Geert Wilders over een nep-parlement en over nep-rechters, precies omdat de instituties niet uitdrukken wat zij zelf willen. Politiek is voluntaristisch geworden en ethiek decisionistisch: beide worden niet genormeerd door een morele horizon, maar zijn alleen gericht op wat mensen willen. Recht en rechtspraak worden in toenemende mate politiek geïnstrumentaliseerd door een a-morele wil, zoals in het strafrecht en het vreemdelingenrecht. En waarom? Omdat de instituties in dit domein niet *a priori* een momentane *communis opinio* vertolken, maar een eigen normatieve rationaliteit vertegenwoordigen, die in beginsel ook corrigerend kan werken.

Aan de andere kant is juist in de sfeer van het recht en zijn toepassing een Kantianisering voltrokken: aan het recht wordt in de democratische rechtsstaat een sterk deontologisch,

absoluut-verplichtend karakter toegekend alsof het hier een moraal betreft, en wel een absolutistische moraal. Dat het recht een morele grondslag nodig heeft wordt door NGO's nogal eens vergeten. Vreemd genoeg zijn het juist NGO's op het gebied van mensenrechten die het Kantiaanse misverstand met betrekking tot de status van het recht voeden: zij gaan uit van een rechtspositivisme - het recht geldt omdat het er is. Natuurlijk is dit handig voor pressiegroepen, maar het verwaarlozen van de morele grondslag van het recht zal zich op den duur tegen de ethiek van de mensenrechten keren, omdat die haar bescherming vanuit het morele karakter van mensen en vanuit een morele cultuur verliest. Ze herhaalt het probleem van het voluntarisme in de vorm van een arbitrair rechtspositivisme.

De courante methodes in de democratische rechtsstaat om tot morele consensusvorming over het publieke domein te komen zijn er twee. Allereerst is er sprake van een proceduralisering van de ethiek. Zorgvuldigheid en protocol vervangen de substantiële rationaliteit in de ethiek. Het scherpst is dit duidelijk in ethiek en wetgeving rond het levensbegin en levenseinde. Bij verondersteld gebrek aan morele waarheid wordt een procedurele norm gesteld; een zorgvuldigheidsethiek vervangt een inhoudelijk kader. Deze proceduralisering van ethiek en de juridische vertaling daarvan, gaan gepaard met een vorm van culturele generalisatie. Indien er al een morele consensus is, heeft deze een abstract-universeel karakter: het gaat over vrijheid en gelijkheid (Van Iersel, 2008).

De laatmoderne democratische rechtsstaat laat een convergentie zien tussen het vrijheidsethos van het liberalisme met zijn aandacht voor autonomie, zelfbeschikking, zelfverwerkelijking en zelfontplooiing en de sociaal-democratische aandacht voor gelijkheid in termen van gelijkberechtiging, gelijke kansen, gelijke uitkomsten van sociaal beleid, en gelijkheid in kansen op emancipatie uit traditionele bindingen en niet-gekozen vormen van collectiviteit en institutionalisering van relaties. Partijpolitiek gezien blijkt deze convergentie fataal te zijn voor de sociaal democratie - mogelijk door een verwaarlozing van gelijkheid in uitkomsten van sociaal-economisch beleid met de daarin vervatte nivellering en arbeidsrechtelijke zekerheid in tijden van economische rationalisering van de arbeidsmarkt. Maar vooral filosofisch is de synthese tussen vrijheid en gelijkheid, in de VS voorbereid door John Rawls, in Europa door Jürgen Habermas en K.O. Apel, heel opmerkelijk. Het links liberalisme van Rawls en de proceduralistische gelijkheidsethiek van

Habermas convergeren in abstracte universaliteit: beide gaan uit van een abstracte waarde - namelijk rechtvaardigheid - die echter tegelijkertijd geen andere dan procedurele aanknopingspunten biedt om tot een sociaal verantwoorde praktijk te komen (Van Iersel, 2011-1; Van Iersel, 2011-2; Binetti 2012).

Het proceduralisme in de Nederlandse cultuur heeft door de 'coalitie' van vrijheid en gelijkberechtiging ook een cultuur bevorderd waarin het recht op vrije ontplooiing van de eigen identiteit tot bloei kon komen in een door zorgvuldigheidsethiek gedomineerd klimaat van non-interventie. Dat lijkt een groot goed, maar er zitten ook nadelen aan. De publieke ruimte is enerzijds de ruimte waar de claim wordt 'ingediend', anderzijds het podium. De combinatie van gelijke rechten en een moraal die vrijheid voorop stelt, heeft geleid tot vergaande individualisering, en daarbinnen tot een accent op expressie van de gekozen identiteit. De vraag is dan: wie behartigt de eigen rationaliteit van de publieke ruimte en welke mogelijkhedenvoorwaarden moeten dan worden vervuld?

5. Religie en democratie: een gezamenlijke opgave

Hier wil ik op een opmerkelijk punt wijzen: kerken en democratische rechtsstaten hebben zo bekeken hetzelfde probleem. Het luidt dat mensen - burgers, of medechristenen - zich niet of nauwelijks laten representeren.

Elke democratie vereist representatie, tenzij men een referendum-democratie wenst, waarin de bevolking per issue wordt geraadpleegd en niemand deze keuzes in samenhang plaatst.

Deze politieke representatie veronderstelt een keuze die tegelijk een mandatering is, met het oog op de behartiging van een belang.

Maar ook kerken kennen verschillende vormen van representatie. Het christelijk geloof beschouwt mensen als gelijkelijk geschapen door God. Hierdoor delen mensen een menselijke natuur. Dit gegeven is de basis voor het *pars pro toto*-effect van het mens-zijn van de persoon: een vorm van sociale - of zo men wil: horizontale - representatie: mensen worden geacht in staat te zijn zich met elkaar te identificeren. In het christelijk geloof wordt dit verder verdiept doordat Christus als mensgeworden Zoon van God in beginsel alle mensen verlost: in Christus wordt daardoor ook de wederkerige identificatie en acceptatie

versterkt. Ten derde kennen ook kerken, als organisaties, vormen van representatie, allereerst omdat het ambt een representatie impliceert van de gelovige bij God en van God met de gelovige. In de kerken gaat het, ten vierde, nog veel verder: het christelijk belijden van Jezus als de Christus impliceert dat men Christus als representant van God bij mensen ziet, en van mensen bij God. Representatie zit dus op verschillende niveaus 'in de genen' van het christelijk geloof. Precies hier zien we ook de redenen waarom de katholieke kerk - zij het na lang verzet - de democratie accepteert als passende staatsvorm:

"De Kerk waardeert het democratische systeem voor zover het de medezeggenschap van de burgers in de politieke keuzen verzekert en aan de bestuurden de mogelijkheid waarborgt om hun bestuurders te kiezen en te controleren, evenals de mogelijkheid hen op vreedzame wijze te vervangen waar dit wenselijk blijkt. Zij kan daarom niet de vorming steunen van beperkte leidinggevende groepen die de macht van de staat misbruiken voor particuliere belangen of voor ideologische doeleinden.

Een authentieke democratie is alleen mogelijk in een rechtsstaat en op basis van een juiste opvatting over de mens. Zij vereist dat zich de noodzakelijke voorwaarden voordoen voor de bevordering zowel van de afzonderlijke personen door de opvoeding en de vorming tot de authentieke idealen, als van de "subjectiviteit" van de maatschappij door het scheppen van structuren van medezeggenschap en medeverantwoordelijkheid. Men is nu geneigd te stellen dat het agnosticisme en het sceptisch relativisme de filosofie en de fundamentele houding zijn die beantwoorden aan de democratische politieke vormen en dat degenen die overtuigd zijn de waarheid te kennen en deze vast aanhangen, onbetrouwbaar zijn uit democratisch oogpunt, omdat zij niet aannemen dat de waarheid door de meerderheid bepaald wordt of veranderlijk is volgens de verschillen in het politieke evenwicht. Wat dit betreft is het nodig op te merken dat, als er geen enkele uiteindelijke waarheid bestaat welke de politieke actie richt en leidt, de ideeën en overtuigingen gemakkelijk als instrumenten voor machtsdoeleinden gebruikt kunnen worden. Een democratie zonder waarden wordt gemakkelijk een openlijk of slinks totalitarisme, zoals de geschiedenis aantoont.

De Kerk sluit haar ogen ook niet voor het gevaar van het fanatisme of het fundamentalisme van hen die in naam van een ideologie welke pretendeert wetenschappelijk of godsdienstig te zijn, menen hun opvatting over de waarheid en het goede te mogen opleggen aan de andere mensen. De christelijke waarheid is niet van dit type. Het christelijke geloof, dat niet

ideologisch is, pretendeert niet de veranderende sociopolitieke werkelijkheid in een strak schema op te sluiten en erkent dat het leven van de mens zich in de geschiedenis in verschillende en onvolmaakte omstandigheden realiseert. Daarom heeft de Kerk, die steeds weer de transcendente waardigheid van de mens bevestigt, als haar methode de eerbiediging van de vrijheid.

Maar de vrijheid krijgt alleen haar volle waarde door de aanvaarding van de waarheid. In een wereld zonder waarheid verliest zij haar consistentie en wordt de mens blootgesteld aan het geweld van de hartstochten en aan openlijke of verborgen conditioneringen. De christen leeft in vrijheid en dient haar door voortdurend de waarheid die hij heeft leren kennen, voor te houden, volgens de missionaire aard van zijn roeping. Oplettend voor ieder fragment van waarheid dat hij tegenkomt in de levenservaring en in de cultuur van de individuen en van de naties, zal hij in de dialoog met de andere mensen er niet van afzien te bevestigen wat zijn geloof en de correcte uitoefening van de rede hem hebben doen kennen.” (Centemismus Annus nr. 46)¹.

Deze tekst waardeert dus de politieke representatie, op basis van de keuzevrijheid en de controlemogelijkheid die eigen is aan mandatering. Tegelijk legt deze tekst zelf al een verband tussen democratie als politiek systeem enerzijds en het mensbeeld anderzijds. Uit de toelichting op het mensbeeld blijkt dat hierin vrijheid centraal staat, in combinatie met verantwoordelijkheid voor het zoeken en uitdragen van waarheid. Van deze waarheid over de mens maakt juist de gelaagde benadering van representativiteit en plaatsbekleding in de christelijk antropologie met haar scheppingstheologische en christologische fundering van representatie, en haar ecclesiologische uitwerking ervan in ambtstheologie, deel uit. Een, zo men wil, *authentieke* democratie, moet juist op grond van haar afhankelijkheid van een mensbeeld, ruimte laten voor kritische morele inbreng van de kerk (Binetti, 2012: 105). Deze ruimte moet zo groot zijn, dat ondanks de acceptatie van de betrekkelijke autonomie van de wereldlijke macht, dat een gevestigd legitiem gezag op geloofsgronden illegitiem wordt verklaard (Congar, 1952, 1435); Congar vooronderstelt hierbij echter een ‘christelijke natie’. Analoog kan deze argumentatie echter worden toegepast op de legitimiteit van christelijk verzet tegen postchristelijke totalitarismen, zoals onder meer J. Maritain

¹ Paus Johannes Paulus II, Encycliek Centesimus Annus, 1 mei 1991

betoogde. De tragedie van de moderne democratieën was Volgens Maritain in 1943 dat ze er nog niet in geslaagd waren een democratie te verwerkelijken (Maritain 2007). Volgens Maritain vertegenwoordigt democratie niet alleen een staatsvorm, maar ook een algemene filosofie van het leven en een geestestoestand Maritain 1939, 41-49). Democratische idealen kunnen nooit worden afgedwongen, maar vereisen overtuigingsarbeid en opvoeding. In zijn visie is het christendom bovendien weliswaar niet gebonden aan een enkele staatsvorm, maar democratie heeft zich ontwikkeld als vorm van evangelische inspiratie in de tijdelijke, wereldlijke sfeer. (Maritain 1953, 719-722).

In een hyperindividualistische cultuur als de postmoderne daarentegen, waarin representatie onbestaanbaar wordt geacht, is zowel de kern van representatieve democratie als de kern van het christelijk geloof onbegrijpelijk geworden. De cultuur kan geen representatie - geen plaatsbekledende participatie - meer denken, omdat de publieke ruimte slechts podium is. Bij participatie gaat het niet primair om persoonlijke, geprivatiseerde sociaal-emotionele betrokkenheid maar om plaatsbekledende verantwoordelijke inbreng in het openbare leven.

De Britse filosofe Iris Murdoch heeft in haar voortreffelijke studie *Sartre. Romantic Rationalist* (Murdoch, 1953)- die vooral de jonge Sartre bespreekt - laten zien dat de absolute vrijheid van het absoluut 'losgemaakte' individu intrinsiek gewelddadig is. Vrijheid is in zichzelf besloten en sluit representatie uit. Het Sartriaanse vrijheidsconcept eerbiedigt niet wat reeds is, het eerbiedigt geen verbinding en geen kritiek op het arbitraire scheppen; de vrijheid komt niet alleen tot uitdrukking, maar zelfs tot stand in het stellen van een handeling op grond van de absoluut vrije wil. Niet alleen een daad wordt gecreëerd, ook de betekenis ervan. Wat goed is, is de vrije daad zelf, los van de gevolgen ervan. Maar het zelf dat zo wordt gecreëerd is een podium zoekend narcistisch zelf, dat illusoir is, omdat het afhankelijk is van veruitwendiging. Deze Sartriaanse moraal van de vrijheid mist, zo stelt Murdoch, een metafysisch kader waarin het verlangen naar vrijheid haar oorsprong, bestemming en weg kent. En ze sluit representatie uit.

De ten onrechte bijna vergeten Duitse theologe Dorothee Soelle schreef een van haar beste boeken over het theologisch begrip plaatsbekleding (Sölle 1965). Daarin behandelt ze onder meer Dietrich Bonhoeffer en Karl Barth met hun theologie van de plaatsbekleding (representatie), en trekt ze een parallel met het probleem van de inwisselbaarheid van

mensen in het arbeidsbestel: niemand is onmisbaar, door een gebrek aan representatief vermogen in de kapitalistische economie, waarin mensen instrumenten zijn en geen intrinsieke identiteit en waarde hebben die ze in het arbeidsproces inbrengen. Vervreemding is het gevolg.

Charles Taylor heeft in *Bronnen van het zelf* (2007) (ook) de christelijke bronnen van authenticiteit onderzocht. Het 'zelf' waar diens werk betrekking op heeft, betreft niet *a priori* een 'zelf' dat op expressie en zelf-schepping gericht is; het kan ook een 'zelf' betreffen dat God zoekt - en daarmee een horizon heeft die het zelf overstijgt maar ook omvat en zich daar kan manifesteren-, of in een Augustiniaanse weg naar binnen' zichzelf onderzoekt, bijvoorbeeld in het geweten. Het door Taylor gehanteerde begrip van 'zelf' kan convergeren met - en zelfs ingebed zijn in - een zoeken naar het goede, schone en ware. Niet voor niets opent deze studie met een analyse van de stand van zaken in de moraal. Taylor ontwikkelt van hieruit een kritiek op het liberale individualisme en op de verwaarlozing van de ontologische basis van het samenleven. Het concept van authenticiteit dat Taylor hanteert (Taylor, 1991) vooronderstelt eisen die opkomen van buiten henzelf, merkt Dohmen terecht op (Dohmen, 2007). In het verband van dit essay betekent dat dat Taylor een normatief concept van authenticiteit construeert, en wel een, waarin het zelf is ingeleid in contingenties wat betreft bronnen, en wat betreft verplichtingen en doelen. Daarmee biedt Taylor een concept van authenticiteit, dat anders dan in de sociaal-culturele realiteit in de laatmoderniteit, het zelf niet opvat als arbitrair construct, noch de expressie van het zelf tot pijler bij uitstek van identiteit maakt.

Om deze gedachtengang van Taylor met het thema 'plaatsbekleding' en 'representatie' te verbinden, is het nodig de condities te doordenken waaronder mensen verantwoordelijkheid kunnen nemen. Plaatsbekledingen en representatie zijn immers, zoals Dietrich Bonhoeffer stelde, steeds vormen van verantwoordelijkheid: van ouders voor kinderen, van kinderen voor ouders. De plaatsbekleeder handelt in naam van en ten behoeve van een ander, die niet zelf verantwoordelijkheid kan dragen (Bonhoeffer,).

De omschrijvingen van verantwoordelijkheid door Bonhoeffer kan men, naar mijn inzicht, wat betreft haar functie in het publieke domein op een lijn stellen met het morele beginsel van subsidiariteit: dit vooronderstelt namelijk tijdelijke - want gemandateerde en gecontroleerde - overname van verantwoordelijkheid die niet ten eigen bate plaatsvindt,

maar met het oog op het passend functioneren van het lagere niveau in een maatschappij, bedrijf of organisatie. Subsidiariteit is daarenboven ook een orderingsbeginsel in de verhouding tussen staat en maatschappij. Het subsidiariteitsbeginsel vormt in feite een noodzakelijk element in een politieke ethiek. Het is naar zijn aard anti-totalitair, want het begrenst de bevoegdheden van staten. Precies hiertoe zijn ook democratische stelsels ontworpen (Maritain, 2007).

Hyperindividualisme en verkeerd begrepen - niet door Taylor's benadering gecorrigeerde - authenticiteit riskeren daarentegen de democratie: zij maken de publieke ruimte kwetsbaar voor totalitarisme juist door de paradox van een in de politieke sfeer uitgespeelde leefwereld, terwijl ze tegelijkertijd op religieus gebied kwetsbaar maken voor commercieel exploitatie van narcistische quasi-authentieke spiritualiteit. Deze verschijnselen hangen samen. Symptomatisch is dat IS en Al Qaida in Westerse media niet stelselmatig als de vierde politieke gestalte van totalitarisme in een eeuw worden besproken - na nationalisme, fascisme en communisme - en dat de ideologische instrumentalisering van religie in deze Islamistische bewegingen in plaats van als symptoom van zwakte, meestal als factor van kracht wordt gezien en besproken, waarop nog verdere individualisering en privatisering van religie en spiritualiteit in het Westen een passend antwoord zou zijn. Het tegendeel is waar: deze reactie vergroot juist de westerse kwetsbaarheid voor totalitarisme.

6. Conclusie

Het christendom en de democratische rechtstaat - met hun existentialistisch op zelfexpressie gerichte georiënteerde aanhangers respectievelijk burgers, die authenticiteit boven representatie en plaatsbekleding stellen — hebben, zo luidt mijn concluderende stelling in deze bijdrage, hetzelfde probleem, namelijk het onvermogen om zich te laten representeren - door een gekozen politicus in de democratie en - zowel in 'horizontale' als in 'verticale zin' - door een plaatsbekleder in het christendom.

Religie en democratie hebben echter niet alleen hetzelfde probleem: ze hebben het ook gezamenlijk. Het betreft namelijk het onvermogen van de postmoderne burger om een

publieke cultuur van representatie te scheppen waarin zowel religie als politiek gestalte krijgen.

Authenticiteit zonder oriëntatie op een horizon van morele waarheid in de politiek en geloofswaarheid in de religie, doet de publieke cultuur haar spankracht verliezen. Als religie geen oriëntatie op waarheid meer heeft, maar uitsluitend op zelfbepaling, zelfontplooiing en authenticiteit, kan ze geen motiverende en oriënterende functie meer vervullen voor participatie in de publieke zaak en het zich bewegen in de publieke ruimte. En als politiek van haar geen oriëntatie op waarheid heeft, betekent dit dat ze geen integrerende functie meer kan vervullen, dat mensen geen verantwoordelijkheid meer voor elkaar nemen, en dat aldus sociale uitsluiting bevordert wordt van hen die verantwoordelijkheid niet of in te beperkte mate kunnen dragen. Zo bezien zijn de problemen van religie en democratie gezamenlijke problemen. Zowel religieuze als politieke ambten worden hierdoor nagenoeg 'ondraaglijk'. Daarbij is een terugkeer naar de jaren vijftig - het tijdperk voor het anti autoritarisme geen remedie. De wijze van vertegenwoordiging moet daarentegen opnieuw onderhandeld en gestructureerd worden.

Het streven naar morele deugd - waardoor mensen boven zichzelf uitgroeien tot excellentie in verbondenheid met anderen - taant wanneer authenticiteit in een cultuur als absolute waarde wordt gehanteerd. Het kernpunt is het vermogen zich te laten representeren door een plaatsbekleder, die participeert in de betreffende domeinen van religie en politiek, en hierin zelf waarheid als horizon hanteert, zich laat uitdagen tot excellentie in plaats van zelfexpressie, en via passende publieke communicatie de bevolking doet delen in zijn participatie en dus de eigen voorlopigheid benadrukt. Dit veronderstelt vertrouwen van de burger in de representant. Harrie Kuitert had dus gelijk: 'zonder geloof (vertrouwen) vaart niemand wel (Kuitert, 1974) , en 'alles is politiek, maar politiek is niet alles (Kuitert, 1985) – alleen anders dan hij met zijn moderne tweerijkenleer dacht.

Morele deugden in het publieke domein vooronderstellen - behalve de klassieke deugd van de prudentie met het daarin vervatte vermogen tot anticipatie - niet alleen een stoïcijns vermogen tot zelfbeheersing, maar ook het vermogen en de bereidheid tot het nemen van plaatsbekledende en dus tijdelijke verantwoordelijkheid in politieke ambten. Een morele grondslag hiervoor is te vinden in de theologie en ethiek van de

plaatsbekleding en representatie, waarvan hierboven enkele contouren geschetst zijn. Macht is minder gevaarlijk naarmate ze beter gespreid is, controleerbaar, en tijdelijk. De benadering veronderstelt overigens ook een aan het christendom verwante relatie tussen metafysica en ethiek (Murdoch, 1999).

Juist deze elementen van een politieke ethiek voor een democratie biedt het christendom. Die democratie moet dan uiteraard wel 'authentiek' zijn, dat wil zeggen: niet de illusie voeden dat ze zichzelf fundeert, maar erkennen dat juist een democratisch rechtssysteem een niet aan het systeem zelf ontleende, maar daaraan ten grondslag liggende morele basis en periodieke herijking behoeft. Een authenticiteit, met andere woorden, die democratie en burgers *betrokken* houdt - maar, anders dan *Trouw*, betrokken op een horizon waaraan niet de leefwereld de maat van alle dingen is, maar die ook - en juist - uitdaagt het perspectief te verbreden naar andere ideeën, ervaringen en belangen die het persoonlijke en particuliere overstijgen omdat ze onderdeel uitmaken van het geheel van de schepping en van het algemeen welzijn. Het christendom kan van zijn kant alleen deze functie vervullen als ze haar eigen traditie van plaatsbekleding serieus blijft nemen en dus de grenzen van de religieuze individualisering binnen zijn traditie respecteert; doet het dat niet, dan wordt zowel zijn christologie als zijn ethiek onverstaanbaar en dus irrelevant.

Zou het christelijk sociaal denken niet juist daar aan de democratie kunnen bijdragen?

Geraadpleegde literatuur

Binetti, P., (2012), *Etica & Democrazia. Il contributo dei cattolici alle politica*. Turijn.

Bonhoeffer, D. (1949), *Ethik*.

Congar, Y. (1952), Eglise et état. in: *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome III, Paris,, kolom 1430-1441.

Dohmen, J., (2007), Over Charles Taylor en zijn Bronnen van het zelf. Inleiding bij de Nederlandse editie door Joep Dohmen, in: Taylor, Ch. (2007) , *Bronnen van het Zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, pp. 7-31.

Habermas, J. (1988), *Recht en Moraal*.

Habermas, J. (2011), *Recht en politiek in een tijd van globalisering*.

Habermas, J.(2009), Geloven en weten en andere politieke essays.

Iersel, F. van (2011-1), Inleiding: democratie in crisis?, in: *internationaal katholiek tijdschrift Communio* , 2011 nr 6, 402 -407.

Iersel, F. van(2011-2), Democratie en de sociale leer van de Kerk, in: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* 2011 nr. 6, 409-425.

Iersel, Religie en Conflict (2008), in: M. ter Borg, E. Borgman, M. Buitelaar, Y. Kuiper en R. Plum (eds) (*Handboek Religie in Nederland. Perspectief-overzicht-debat*, Zoetermeer: Meinema,477-495.

Junker- Kenny, M.(2011), *Habermas and Theology*. London.

Kuitert, H. (1985), *Alles is politiek, maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*.

Kuitert, H. (1974), *Zonder geloof vaart niemand wel*.

Maritain, J.,(2007), *Christianesimo e democrazia* (oorspr. 1943).

- J. Maritain (1939), *La crépuscule de la civilisation*. Paris: Ed. Les Nouvelles Lettres, pp31 (VII, 9-49).
- Marx., K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844.
- Murdoch, I.,(1992) *Metaphysics as a Guide to Morals*. London etc.: Penguin Books.
- Murdoch, I, (1953) *Sartre: Romantic rationalist*. London etc: Penguin Books.
- Paus Franciscus (2016), *Apostolische Exhortatie Amoris Laetitia*.
- Paus Johannes XXIII, *Encycliek Pacem in Terris*.
- Paus Johannes Paulus II (1991) , *Encycliek Centesimus Annus*, 1 mei 1991.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*.
- Ricoeur, P. (2009), *La Logica di Gesù. Testi scelti a cura di Enzo Bianchi*. Bose.
- Sennett,R. (1974). *The Fall of Public Man*.
- Soelle, D.(1965), *Plaatsbekleding*. Amsterdam.
- Taylor, Ch. (2007) , *Bronnen van het Zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Rotterdam: Lemniscaat.